L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 47. — 19 Nov. 1959

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

SOMMAIRE

1. Mgr A. Piolanti, *Dio nel mondo e nell'uomo.* — 2. L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption.* — 3. « Maria et Ecclesia » : *Maria Mater Ecclesiæ...* (Actes du Congrès de Lourdes). — 4. D. G. Lucchesi, *Mysterium Fidei. Il testo della consacrazione eucaristica nel canone romano.* — 5. F. Cayré, I. *S. Augustin et la vie théologale* ; II. *Textes spirituels de S. Augustin.* — 6. R. P. Thonnard, *Traité de vie spirituelle. A l'école de S. Augustin.*

1. — Mgr Antonio PIOLANTI, Recteur de l'Université du Latran. — **Dio nel mondo e nell'uomo.** — In-8 de XII-854 p., 4000 lire. — Desclée et Cie (Rome, Paris, Tournai, New-York).

L'éminent recteur du Latran se propose, avec le concours de la maison Desclée et Cie, d'offrir au grand public une théologie accessible aux esprits désireux de s'instruire plus complètement des vérités religieuses et, par cet approfondissement de leur christianisme, d'accéder à une vie surnaturelle plus intense. Quatre volumes sont prévus, dont les titres, « de saveur moderne », indiquent cependant et d'une façon fort heureuse, l'aspect formel de la théologie, l'*étude de Dieu : Dio vivente*, considéré dans sa vie propre, unité et trinité ; *Dio nel mondo e nell'uomo*, se manifestant dans la création et les créatures ; *Dio-Uomo*, réalisant pour nous le mystère de l'Incarnation ; *Dio nel tempo et nell'eternità*, préparant pour l'homme, dès la vie présente, les mystères de la vie future.

Le volume présenté aujourd'hui est le second : *Dieu dans le monde et dans l'homme.* La 1re partie est consacrée à « Dieu dans le monde », c'est-à-dire à la création et aux créatures. Après avoir précisé le concept de création et le sens exact des termes employés ici par la théologie, l'A. rappelle brièvement les erreurs qui s'opposent à la doctrine catholique, formulée principalement par le concile du Vatican. Sans doute, c'est à la Genèse qu'il faut recourir pour trouver le fondement révélé du dogme de la création ; mais cette révélation se répand, pour ainsi dire, naturellement dans toutes les pages de l'Antique Alliance. Le Nouveau Testament lui-même corrobore et complète les affirmations de l'Ancien. — La création peut-elle être objet de démonstration rationnelle ? Les cinq voies qui aboutissent *in recto* à l'existence de Dieu impliquent, semble-t-il à l'A., la démonstration d'un Dieu créateur. Fort opportunément l'argument direct trouve sa confirmation dans l'absurdité où s'enferme le monisme, soit matérialiste, soit panthéiste. Création active, dans le Créateur, création passive, dans le monde, analysent l'intime nature des relations qui s'établissent entre l'auteur de l'être créé et sa créature. Dieu, cause efficiente, cause exemplaire et fin suprême de la création. Création, acte incommunicable, souverainement libre, éternel du côté de Dieu, temporel du côté de la créature.

Dieu ne s'affirme pas seulement dans la création ; il est présent aux êtres contingents parce qu'il les conserve et les soutient dans l'existence. Bien plus l'activité de ces êtres implique une motion, une prémotion divine. Ici se pose le redoutable problème de la prémotion divine dans les actes des créatures libres. Entre les solutions opposées de la prédétermination et du concours indifférent, l'A. cherche un moyen terme d'ordre psychologique où il pense concilier les vérités sous-jacentes aux systèmes qui semblaient s'exclure.

La seconde section de la 1re partie étudie « les créatures », c'est-à-dire : la cosmogonie, les créatures spirituelles et l'homme, synthèse de la créature sensible et spirituelle.

Tout en retenant le schéma classique de l'*opus creationis* (Gen., I, 1-2), de l'*opus distinctionis* (Gen., I, 3-13) et de l'*opus ornatus* (Gen., I, 14-31), l'A. en arrive, après avoir présenté les diverses explications et hypothèses des exégètes, aux conclusions simples et prudentes de la Commission Biblique du 30 juin 1909. Une confrontation, tout au moins sur les points essentiels, des cosmogonies païennes et de la cosmogonie mosaïque était utile pour montrer « les divergences substantielles » et, à l'occasion, « les ressemblances accidentelles » des deux conceptions.

Tout en tenant compte des travaux récents sur les anges et les conditions psychologiques et objectives de leur péché possible, l'A. est fidèle aux cadres classiques de l'angélologie : existence, création, spiritualité, connaissance et amour, élévation et chute, péché et nature du péché des anges. Les anges gardiens et tutélaires ont également retenu son attention, mais il ne fait que toucher deux points où la spéculation scolastique dépasse les données de la révélation : les rapports du Christ (Verbe incarné) avec les anges, et la société angélique (communications des anges entre eux). Dans le chapitre unique consacré aux démons et à la démonologie, bien des aspects curieux sont abordés, sur lesquels l'A. présente en quelques mots son sentiment, toujours empreint de modération et de sagesse.

Le problème de l'origine de l'homme suscite des controverses aujourd'hui apaisées : les données scientifiques du transformisme, et l'hypothèse polygéniste en face du monogénisme traditionnel que

la foi catholique oblige à maintenir. Le composé humain, union substantielle de l'âme et du corps, l'individualité, la spiritualité, l'immortalité de l'âme: toutes vérités que le magistère enseigne dans la continuité même de la Tradition.

La 2e partie du traité nous conduit à des considérations où s'affirme la destinée surnaturelle de l'homme. Un chapitre préliminaire (bien nécessaire) précise la notion du surnaturel et met en garde le lecteur contre certaines tendances, certaines confusions dont n'ont pas été exempts certains auteurs réputés, philosophes ou théologiens. Trois phases, dans l'histoire, caractérisent ce qu'on pourrait appeler les vicissitudes du surnaturel dans l'humanité : phase de la justice originelle, phase du péché originel, phase de la grâce de Jésus-Christ. Sur la justice originelle — dons naturels, préternaturels et surnaturels — l'A. dégage des controverses la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Le péché originel retient plus longuement son attention : exclusion des erreurs naturalistes, enseignement de l'Ecriture, tradition des Pères, définition du Magistère, synthèse spéculative de S. Thomas et, poursuivant l'ordre chronologique, erreurs de Luther réprouvées au concile de Trente et condamnation des séquelles qu'on en trouve dans le baianisme et la jansénisme.

Mais là où abonda le péché, la grâce a surabondé. La grâce par N.-S. Jésus-Christ ; voilà la troisième phase du surnaturel dans l'histoire. Même dans l'A. T., — quelles que soient les apparences contraires — la grâce du Christ a permis aux hommes de parvenir au salut. Mais le N. T. est à proprement parler le « message de la grâce ». Cette grâce est le fruit de la Rédemption, la vie de la nouvelle humanité et réalise en chaque fidèle l'adhésion au Christ avec la foi, l'amour, la justice intérieure, parfaite et complète (p. 449). Cette grâce, pour les Pères Grecs, est une « divinisation » du chrétien. La pensée de S. Augustin est autrement complexe et les différents auteurs qui l'on étudiée l'ont souvent traduite dans le cadre de leur propre conception : tel serait le cas de Portalié dans le *D.T.C.* La justification, effet de la grâce habituelle, soulève des problèmes dogmatique, théologique, philosophique dont la solution permet de préciser comment la grâce est une participation de la nature divine. L'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme juste retient longuement l'A., avec une note laudative pour la thèse présentée par Mgr Catherinet et le P. Mersch qui ont eu, dit-il « le mérite d'avoir mis en relief que notre insertion dans la vie trinitaire se réalise à travers la participation à la Grâce filiale du Christ, par qui nous avons des relations spéciales et diverses avec les Personnes divines » (p. 554). La grâce actuelle nous ramène à la controverse cruciale de la grâce efficace et de la grâce suffisante : controverse non esquivée, mais résolue dans le sens conciliateur qu'on a déjà relevé plus haut. Aux chapitres suivants concernant la grâce en général, sa nécessité, le mérite qui en est le fruit, l'A. a joint une étude intéressante et très actuelle sur « l'expérience de la grâce » et quelques notes sur la possibilité pour les infidèles de faire leur salut.

La vie de la grâce se complète, dans l'âme surnaturalisée, par l'exercice des vertus. Une troisième partie étudie donc — brièvement — les vertus théologales, foi, espérance, charité. Thèmes classiques, solutions traditionnelles, avec quelques aperçus intéressants sur les rapports de la charité avec les autres vertus, morales et théologales et quelques lignes auxquelles nous aurions désiré voir de plus longs développements sur la charité fraternelle dans le Corps mystique.

Ce volume constitue une magnifique réussite de théologie sérieuse, traditionnelle et en même temps actuelle. Il est d'une présentation parfaite.

* *

2. — L. RICHARD. — **Le Mystère de la Rédemption**. — In-8 de X-300 p., 2.400 fr. — Paris, Desclée et Cie, 1959.

Cet ouvrage est une refonte de celui qui avait paru en 1932 dans la « Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses ». Nous l'avions présenté (*Ami*, 1933, p. 291-292) et avec un sentiment de réelle admiration pour ce livre « un des plus beaux de la collection », où « dans un exposé clair et méthodique, aussi complet que le permet le cadre restreint, l'auteur a su présenter, d'une vérité fondamentale du christianisme, une étude à la fois traditionnelle et personnelle, pleine de doctrine et de piété. »

Le titre était alors « Le *dogme* de la Rédemption ». On a préféré ici le terme de *mystère*, celui même que S. Paul employa pour désigner le « secret » de la sagesse et de l'amour divin, longtemps caché en Dieu, réalisé dans « la plénitude des temps » par la mission du Christ, par sa mort et par sa résurrection, en vue du salut des hommes, et maintenant révélé et « porté à la connaissance de toutes les nations ». Ce vocable doit être conservé dans son sens originel : secret divin concernant le dessein messianique de Dieu. La révélation de ce secret nous fait confidence d'un amour divin auquel nous avons à croire, à nous livrer, pour mourir au péché et vivre de la vie du Christ.

Adopter le terme de « mystère », ce n'est pas répudier celui de « dogme ». Mais, dans son sens technique, « dogme » désigne la *formulation*, consacrée par le Magistère, des mystères eux-mêmes. Précisément, en ce qui concerne ce mystère-ci, les formules dogmatiques sont multiples : le Christ nous a *rachetés*, au prix de son sang, de la servitude du péché ; il a *expié* nos péchés par sa passion ; il a offert à Dieu sur la croix le véritable *sacrifice*, la parfaite *satisfaction* pour nos péchés ; il nous a *mérité* le salut. Toutefois, ces vocables se réfèrent directement à la mort du Christ sur la croix sans évoquer expressément la *Résurrection*, *victoire* divine sur la mort et la puissance du mal, qui en est inséparable. Toutes ces expressions sont des voies d'accès au même mystère : quel est donc le foyer, lumineux et mystérieux à la fois, qui se réfracte en elles ? C'est un mystère d'amour divin qui s'est réalisé par l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ. C'est dans cette voie qu'il faut chercher l'intelli-

gence des expressions du mystère et du mystère lui-même. L'A. revient donc ici sur un thème qu'il exploita jadis avec bonheur : *La Rédemption, mystère d'amour,* dans les *Recherches* (mai-août 1923, octobre 1923). Voir *Ami*, 1924, p. 697.

L'ancienne division du livre a été conservée dans ses grands traits. Une première partie a pour objet la révélation et l'accomplissement du mystère dans l'histoire sainte de l'Ancien Testament — *préparation* et annonce encore voilée — et du Nouveau Testament — *accomplissement* et révélation achevée — ; puis sa présentation par l'Eglise dans les différentes périodes de son histoire, patristique, médiévale, moderne.

Cette étude doit nous faire pénétrer le sens du dessein de Dieu, Créateur et Sauveur, qui se réalise et se dévoile en Jésus-Christ, et nous donner l'intelligence religieuse des expressions dont la Parole divine s'est servie pour le révéler et que le Magistère de l'Eglise propose à la foi des chrétiens. Tel est l'objet de la seconde partie : synthèse doctrinale.

Si la division du livre a été conservée, tous les chapitres ont été refondus, pour répondre aux progrès réalisés dans le domaine de l'exégèse, de la théologie biblique, de la patristique. Dans la 1re partie, l'A. s'est attaché aux lignes maîtresses de l'Ecriture Sainte, aux professions de foi de l'Eglise et aux grands docteurs dont les écrits ont marqué l'intelligence et l'expression du mystère. La 2e partie, la synthèse, part du foyer lumineux de l'*Agapè* de Dieu — c'est le terme, inspiré, de S. Paul et de S. Jean — dont le Christ, Fils bien-aimé, est le révélateur et l'agent en son incarnation, en sa mort, en sa résurrection et son action salvifiques. Sous cette lumière divine, les expressions dogmatiques rappelées plus haut feront pénétrer les divers aspects du mystère.

Ce livre de M. Richard fera mieux comprendre le « mystère d'amour » qu'est la Rédemption. Fruit de la méditation des Ecritures et d'un long enseignement de la théologie, il invitera le lecteur à renouveler sa foi en ce mystère, c'est-à-dire à « connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (Eph., III, 19).

Nos lecteurs auront un pieux souvenir pour l'auteur que Dieu a rappelé à lui, voici bientôt trois ans.

* *

3. — MARIA ET ECCLESIA. — **Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati.** — Vol. VI : **Maria. Mater Ecclesiæ ejusque influxus in corpus Christi mysticum quod est Ecclesia.** — In-8 de X-544 p. — Rome, Academia mariana internationalis (via Merulana, 124).

Après le Ve volume des Actes du Congrès marial de Lourdes (le premier paru, voir *Ami*, 1959, p. 481), voici le VIe volume consacré aux relations de la Vierge Marie avec l'Eglise, corps mystique du Christ. Le mystère de la maternité spirituelle de Marie est étudié ici sous tous ses aspects, tout en réservant le thème de la corédemption mariale pour le t. IV à venir. Cette étude a été confiée aux membres de la Société espagnole de mariologie, qui depuis 1941 édite les *Estudios Marianos.* C'est dire qu'à part les quatre dernières dissertations, les rapports ont été présentés par des religieux ou prêtres espagnols et en langue espagnole.

La première dissertation est due au P. Narciso Garcia GARCÉS : *Maria, madre de la cabeza del cuerpo mistico* (Marie, mère du chef du corps mystique). Les thèses admises dans l'enseignement catholique y sont rappelées : le Verbe incarné, à l'instant même de son incarnation, attire à lui tout le genre humain dont il devient le chef ; Jésus est chef du corps mystique en tant qu'Homme-Dieu ; le Christ nous a racheté précisément en tant qu'homme et par des actes humains. Ces principes, de tous admis, permettent d'affirmer que Marie, Mère du Christ notre Chef, a donné au Christ la possibilité, en tant qu'homme, de nous racheter. Parce qu'elle est la Mère du Chef, Marie est ornée d'une grâce très spéciale et sa grâce maternelle consiste dans l'élévation surnaturelle de tout son être, grâce qui a permis à Dieu de se donner à la Vierge comme fils et de l'associer à sa vie et à son œuvre, la constituant par là principe du salut universel.

Mère du Chef du Corps mystique, Marie est la mère des membres de ce corps : thèse développée par le P. Alfonso RIVERA à la lumière de la tradition patristique, *Maria, Madre de los miembros del cuerpos mistico en la luz y tradicion patristica.* Parallèlement, le P. José M. Delgrado VARELA, O. de M. développe la même doctrine en s'inspirant des travaux théologiques d'Amor Ruibal, l'un des membres de la commission espagnole constituée en 1924 pour préparer le dogme de la médiation mariale. *Maria, Madre de los miembros del cuerpo mistico, segun Amor Ruibal.*

La maternité spirituelle de Marie étant ainsi démontrée et par l'enseignement de la tradition et par la théologie spéculative, le rapporteur suivant montre comment le *Fiat* de l'Annonciation et le *Fiat* du Calvaire sont les deux points culminants où Marie, à des titres divers, a été constituée et promulguée notre Mère spirituelle : P. Angel RUIS, C. SS. R. : *Dos momentos culminantes de la maternidad espiritual :* la anunciacion y el calvario. — La connexion entre la maternité divine et la maternité spirituelle fait l'objet de deux dissertations. Le P. Ignacio TUIDOR, S. J., la trouve déjà affirmée chez les auteurs ecclésiastiques du XIIe siècle : *Conexion entre la maternidad divina y la maternidad espiritual de Maria en los escriteres eclesiasticos del siglo XII ;* Don Juan CASCANTE l'affirme en invoquant les témoignages du Magistère : pour Léon XIII, Pie X, Pie XI, Pie XII, Marie est corédemptrice, médiatrice, mère spirituelle, par là même qu'elle est la Mère de Dieu ou du moins c'est à cette fin qu'elle a été choisie pour être la Mère du Christ. Le constitutif ontologique de la maternité divine comporte une participation aux qualités et pouvoirs appartenant à l'humanité du Christ en raison de l'union hypostatique : par le même décret qui a voulu le Christ, Marie de toute éternité a été prédestinée à participer aux prérogatives du Chef, du Roi, de la grâce souveraine, aspects divers de sa maternité spirituelle qui tous tendent à la régénération de l'humanité. C'est pour mettre en meilleur relief cette

doctrine que le P. Pedro de Alcantara MARTINEZ précise la place occupée par Marie dans le corps mystique : quoique en dépendance du Christ, Marie forme avec lui un principe unique de notre salut : *El puesto de la Virgen en el Cuerpo mistico de Cristo.*

La maternité spirituelle de Marie ne saurait être dite métaphorique, car, objectivement, elle comporte des actions et des effets transcendant toute valeur de simple métaphore. C'est la thèse développée par le P. ENRIQUE du Sacré-Cœur, O.C.D. : *Comparacion entre la maternitad espiritual de la Virgen Maria y la Maternitad de la Iglesia.* Marie a-t-elle une causalité instrumentale physique à l'égard de la grâce actuelle et de la grâce sacramentelle ? Deux réponses affirmatives l'une du P. ESTEBAN S. MARTIN de la Inmaculada, O.R.S.A., *Influjo de Maria en la produccion de la gracia actual,* l'autre du P. Manuel GARCIA MIRALLES, O. P., *Influjo de Maria en la produccion de la gracia sacramental.* Il est permis d'être d'un avis plus conforme au rôle de médiation et d'intercession de la Vierge Marie. Mais, en marge des controverses possibles, c'est avec satisfaction qu'on lira *La experiencia mistica de Maria* par le P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P. et l'étude concernant la doctrine de Salméron : *Maria madre de la Iglesia y su influjo en el cuerpo mistico de Cristo segun el P. Alfonso Salmeron, S. J.,* par le P. SEVERIANO DEL PARAMO, S. J.

Signalons encore deux rapports où la curiosité théologique dépasse les données positives : *Maria y los angeles,* par le P. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, O. F. M. Cap. et *Maria y la Iglesia del Antiguo Testamento,* par le P. GORDILLO Mauricio, S. J. On s'arrêtera plus volontiers sur deux monographies intéressantes au point de vue de l'histoire de la dévotion mariale dans la vie des saints, du P. SBARDELLA Raimondo, O. F. M., *Influsso della devozione alla Madonna nello vita interiore di S. Carlo da Sezze* (1613-1670) et du P. MARTINELLI Alexius, O.F.M., *De influxu B. Virginis Mariæ in vitam mysticam Servæ Dei Luciæ Mangano* (1896-1946). D'une tonalité théologique plus relevée encore, les deux dissertations dont nous avons gardé l'énoncé pour la fin de cette recension : M. Levassor-Berrus, p.s.s., *Le rôle de Marie dans l'évolution de la vie spirituelle* ; P. Reginal MASSON, O. P., *De influxu B. M. Virginis in Ecclesiam mediante Rosario.*

On voit la richesse de ce recueil. Si l'on peut ne pas partager certaines exagérations d'expression ou même de pensée, on doit cependant admirer la piété qui s'en exhale et dont tous les dévots serviteurs de Marie pourront s'inspirer dans leur vie ecclésiale.

* *

4. — D. Giovanni LUCCHESI. — **Mysterium Fidei. Il testo della consacrazione eucaristica nel canone romano.** — In-8 de 98 p. — Rome, Edizioni Liturgighe, 21 Via Pompeo Magno.

Dans ce travail, qui suppose d'innombrables lectures et l'étude approfondie de tout ce qui a été écrit sur le Canon de la Messe romaine, l'auteur a voulu donner une explication satisfaisante de l'insertion des deux mots *Mysterium Fidei* dans la formule de la consécration du vin. Cette insertion n'est venue qu'assez tardivement. Les textes anciens ne comportent pas ces expressions : dans la synopse des textes, c'est uniquement dans les *Constitutions apostoliques* qu'on trouve : « *hoc est mysterium Novi testamenti* ». L'étude sur le développement de la formule liturgique des deux consécrations n'aboutit pas à grand résultat : l'érudition de L. et son habileté à analyser les textes ne parviennent pas à énerver les conclusions de dom Cabrol ou du P. Jungmann. « Le *Mysterium fidei* déclare le premier est une addition qu'on n'est pas encore arrivé à expliquer d'une façon satisfaisante. » Et le second se contente de constater dans le texte sacré la présence de l'énigmatique *mysterium fidei,* objet de tant de discussions.

Et pourtant une interprétation sérieuse est possible. L. pense la trouver en rapprochant *mysterium* de *sacramentum,* mais en donnant à *mysterium* un sens intermédiaire entre « symbole » et « signe efficace » (p. 94). Et l'on pourrait traduire la formule de consécration du vin de la façon suivante : « Ceci est le calice de mon sang, signe de fidélité (ou garantie d'authenticité) de la nouvelle et éternelle Alliance. » Par là on n'apporterait aucune addition aux paroles du Christ ; il y aurait simplement traduction ou précision. Et l'on rejoindrait la formule des Constitutions apostoliques *Hoc est mysterium novi Testamenti.*

N. B. — Le recenseur de cet ouvrage a souri quelque peu en constatant que l'A. s'est appuyé sur deux textes relevés dans ses articles « *Mystère* » et « *Sacrement* » du *D.T.C.* Nous ne pensions pas qu'on pourrait y trouver quelque appui pour l'interprétation de la formule consécratoire !

* *

5. — F. CAYRE. — I. **S. Augustin et la vie théologale** (14 × 19,5) de 218 p. — II. **Texte spirituels de S. Augustin** (14 × 20) de 252 p. Chaque vol., 1.100 fr. — Paris, Desclée et Cie, 1959.

Ces deux volumes sont inséparables. Ils ne sont d'ailleurs qu'une présentation nouvelle d'un thème déjà développé en 1933 par le R. P. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. Augustin,* dont l'*Ami* avait parlé en 1935, p. 38.

I. — Dans la *Préface* du 1er volume, le P. Cayré met en relief le but qu'il s'est proposé. Une distinction le précise. Autre, dit-il, est *la théologie,* autre, *la vie théologale.* La théologie est une *science* et, en ce domaine, la note technique est un trait essentiel et appelle la spéculation. De là, peut-être, un danger sur le plan moral et spirituel ; le domaine religieux risque d'être envahi lui-même par la technique. Or, si hauts soient-ils, les cadres de la technique ne peuvent saisir le tout de la vie surnaturelle. Celle-ci, en effet, doit être saisie dans l'intensité de ses valeurs fondamentales, sur un plan de vie qui dépasse l'ordre naturel, non seulement dans ses principes, mais dans ses réalisations.

Or, dans le christianisme, ce sont *les vertus théologales* qui, sur le plan de l'action, représentent les valeurs vitales reçues par l'homme et c'est dans la mesure de la correspondance active de chacun

à la grâce qu'elles garantissent la perfection. Si utile soit-elle, si nécessaire même, l'analyse savante peut entraver le plein épanouissement des forces de vie. Chacune de ces forces appelle le concours des autres et c'est dans leur union qu'elles trouvent leur plein élan et toute leur fécondité dans l'âme. S. Augustin est un maître en ce domaine : il exige une plénitude de vie chrétienne, qui n'est autre que la foi, l'espérance et la charité réunies avec une certaine perfection. Dans la pensée de l'évêque d'Hippone, l'ordre théologal est garanti par la place primordiale qu'y tiennent les Trois divines Personnes. Quelles qu'aient été les controverses auxquelles son zèle apostolique l'a entraîné, son âme a toujours été dominée, depuis l'épiscopat, par une plus haute présence que celle du Dieu des philosophes : c'est le Dieu chrétien en Trois Personnes qui se trouve au premier plan de sa vie.

Pour bien comprendre cet aspect fondamental de l'âme de S. Augustin, il faut un effort primordial, un travail préliminaire général, qui est d'ailleurs à la portée de chacun, à la condition toutefois de le savoir et de le vouloir. C'est pour aider en ce sens les amis de S. Augustin que l'A. a voulu d'abord exposer, ici, avec soin les principes de la vie théologale, fond de l'augustinisme essentiel. C'est l'objet de la première partie, où, en six chapitres, sont rappelés ces principes de l'ordre théologal, le fond de la pensée chrétienne, les autres vérités centrales révélées, la morale et ses hautes exigences, le grand augustinisme, c'est-à-dire l'augustinisme dégagé des déformations qu'ont fait subir à la pensée fondamentale de S. Augustin les exposés partiels et les déviations des faux augustiniens, et enfin l'actualité de ce grand augustinisme. Nous retrouvons là la doctrine développée par le P. Cayré lui-même dans les *Tables du D.T.C.*, col. 319-322.

La 2e partie de l'ouvrage est une présentation explicative de 80 textes importants du saint Docteur, touchant les aspects divers de la vie de Dieu en lui-même et dans l'âme. Ce sont, décrites par Augustin lui-même, « les montées de la vie théologale ».

II. — Apparenté à l'ouvrage précédent, le second volume pourrait se suffire à lui-même. Néanmoins, à notre sens, ils sont inséparables. Les principes sont exposés dans *La Vie théologale*. Le second volume groupe les *Textes spirituels* en les rattachant aux Trois Personnes de la T. S. Trinité. Les 80 textes cités sont les témoignages d'un saint, éminent entre tous, sur la vie d'union avec Dieu, le Dieu en Trois Personnes. C'est la présentation, par les textes mêmes de S. Augustin, d'une doctrine de vie en profondeur. Après avoir décrit l'âme de l'évêque en ses montées (1), en ses intimités (2), on le suit en ses recherches pieuses sur les profondeurs du mystère, tant en son image (3), qu'en ses prolongements dans le Christ (4), et dans l'Eglise (5). Les derniers chapitres (6-7) en montrent les hautes applications et leurs rayonnements.

L'insistance sur cette dévotion fondamentale, loin de rabaisser les autres dévotions, les relève toutes en les faisant participer aux grandeurs infinies des Trois Personnes. La dévotion au Christ reste centrale. La dévotion au Saint-Esprit sera bien appelée perfective à cause de sa mission spéciale dans l'Eglise. Par ailleurs, la dévotion à Marie est éminemment complémentaire de l'une et de l'autre, sans détriment pour le rôle auxiliaire des dévotions aux saints aussi variées que fécondes. La dévotion à l'Eglise les condense toutes. De là, l'enthousiasme de l'éloge qu'en fait le saint en tête d'une longue et vibrante adresse, au centre de son traité sur les « Mœurs » :

C'est à juste titre, ô Eglise catholique, Mère très vraie des chrétiens, que non seulement tu nous ordonnes de servir très purement et très chastement Dieu lui-même, dont la possession constitue la vie bienheureuse ; ne nous proposant aucune créature à adorer ni que nous soyons obligés de servir ; excluant de la Substance éternelle, incorruptible et inviolable, à laquelle l'homme doit se soumettre, à laquelle seule l'âme raisonnable doit s'attacher pour ne pas être misérable, excluant, dis-je, tout ce qui a été fait, ce qui est sujet au changement, ce qui est soumis au temps ; ne confondant pas ce que distingue l'éternité, la vérité, la paix enfin elle-même, ni ne séparant non plus ce qu'une même majesté unit ; c'est à juste titre donc que tu embrasses la dilection et la charité du prochain, de telle façon qu'abondent auprès de toi les remèdes aux maladies variées dont souffrent les âmes pour leurs péchés.

Cet éloge, déclare le P. Cayré, couronne toutes les dévotions. — Un tel abrégé d'augustinisme doctrinal, à prédominance spirituelle, permettra aux lecteurs d'atteindre aux profondeurs spirituelles d'une pensée toute orientée vers l'union avec Dieu, présent en l'âme...

A. MICHEL.

* *

6. — R. P. THONNARD, A. A. — **Traité de vie spirituelle. A l'école de saint Augustin.** — 820 p. (13 × 19,5) ; relié, 3.900 fr. — Paris, Bonne Presse, 1959.

Que notre lecteur ne se hérisse pas devant le nombre de pages (imprimé sur papier bible, le volume, y compris la couverture, n'a pas 2 cm d'épaisseur) ni devant le prix qui, vu le contenu, est relativement modéré.

Pour caractériser ce remarquable travail, il faut d'abord louer *l'analyse* très détaillée qui lui a servi de base. Elle se trahit par la multitude, le choix, la brièveté des citations, avec les formules les plus incisives données en latin dans les notes au bas des pages, avec références précises. Toute l'œuvre, si vaste, de saint Augustin a été étudiée par l'auteur du point de vue qui était le sien.

En second lieu, *la synthèse* n'a pas été appliquée du dehors, mais dégagée suivant les lignes maîtresses de la pensée de l'évêque d'Hippone. *Dieu et l'âme :* leurs rapports ontologiques, historiques, dynamiques ; la Sainte Trinité source de la vie spirituelle ; Jésus-Christ et ses mystères, source complémentaire et médiatrice, avec sa Mère et l'Eglise ; l'Esprit-Saint et la vie de la grâce : tels sont les sujets traités dans la 1re Partie (p. 13-282). — La 2e Partie (p. 283-580) est intitulée : *La purification* et définit la loi du progrès, les obstacles à surmonter, la montée des vertus dans la vie chrétienne — puis dans la vie religieuse. — Dans la 3e Partie (p. 581-789), la *Vie théologale*

nous fait suivre l'action de l'Esprit-Saint et de ses sept dons qui conduit à la foi contemplative et assure le triomphe complet de la charité dans l'âme unie à Dieu, qui doit exercer dans l'Eglise un authentique apostolat. — Une bibliographie et deux tables (791-821) permettent de retrouver rapidement les idées principales, étudiées ou mentionnées dans l'ouvrage.

Tout ceci montre que l'A. avait bien le droit d'annoncer dans son titre qu'il s'était mis « à l'école de saint Augustin », pour l'analyse et la synthèse, très solides l'une et l'autre, de la spiritualité du plus grand des Pères. De celle-ci, il a fort bien dégagé l'idée maîtresse sur laquelle il revient souvent (par exemple p. 677) : « Le trait le plus essentiel de la spiritualité augustinienne est de *tout unifier* en ramenant tout *à la charité comme au centre* d'où elle découle et où tout revient. »

« Tous les aspects de cette spiritualité, dit-il encore (p. 787) se rejoignent dans la charité. » C'est donc une « spiritualité catholique » mais avec un accent spécial et bien personnel : foi humble et recherches hardies ; élans du cœur mais vers la Vérité ; désir du vrai bonheur, mais don de soi désintéressé et total à Dieu et aux âmes (p. 788).

Le P. Th. n'est pas seulement un disciple fidèle et docile, il est aussi un interprète de la pensée de son maître contre les méprises et déviations qui l'ont trahie au cours des siècles, notamment l'ontologisme et le jansénisme. Il sait aussi marquer les différences et la complémentarité qui font des deux plus éminents Docteurs de l'Eglise des émules et non des adversaires, tout en gardant chacun leur mérite et leur originalité propres. Ainsi il prolonge dans le temps et situe dans l'Eglise le vrai sens et la vraie portée de la spiritualité de son Maître. Comme le P. Cayré, il aime à remarquer (p. 788 et *passim*) que « le caractère proprement augustinien de la spiritualité catholique répond à un réel besoin de notre temps », en faisant « contrepoids » aux exigences, d'ailleurs légitimes, de la méthode scientifique en apologétique, en théologie, en exégèse, en histoire, etc... Saint Augustin invite à rendre en tout à Dieu et à l'âme surnaturalisée la première place : à Dieu, qui est esprit d'amour, et à l'âme qui est destinée à aimer Dieu et à trouver là son bonheur parfait et éternel.

F.-M. CATHERINET.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

QUELLE SUPPLEANCE AU BAPTEME SERAIT A ENVISAGER POUR LE SALUT DES ENFANTS ?

Q. — J'ai suivi avec intérêt les articles parus dans l'*Ami* sur l'éternelle question des enfants morts sans baptême.

Depuis, j'ai eu l'occasion de lire un texte, dont je vous donne la copie, qui me paraît résoudre cette question insoluble.

Auriez-vous l'obligeance de le soumettre à « notre » théologien habituel, en lui demandant son avis. Je serais heureux qu'à l'occasion d'un prochain article il nous dise ce qu'il en pense.

R. — Le texte en question est bien connu de l'*Ami* ; il est tiré d'une brochure de la collection « Etudes religieuses » (couvent des dominicains, Huy), brochure intitulée « *Pourquoi tant de religions ?* » et signée A. HULPIAU. Dans son numéro du 19 mai 1955, l'*Ami* a fait l'éloge de l'opuscule avec cependant une restriction motivée : « La doctrine est sûre. Toutefois, sur un point (le salut des enfants de chrétiens morts sans baptême, p. 46), l'auteur est d'une générosité qui n'est pas admise par la majorité des théologiens. »

D'avance, notre consultant peut donc être assuré de notre réponse. Mais, loyalement, examinons le texte soumis à notre appréciation :

Aucun païen, aucun enfant de païen ne se perd sans une faute personnelle. Cela ne nous dispense pas, évidemment, du devoir missionnaire ! Ceux qui n'appartiennent pas visiblement au Corps mystique du Christ sont, toutefois, selon l'Encyclique *Mystici Corporis* « ordonnés » à l'unité avec ce Corps, donc, avec l'Eglise. Leur situation, cependant, inspire de l'inquiétude aussi longtemps qu'ils ne sont pas effectivement unis à l'Eglise. Mais, peuvent-ils être sauvés, puisqu'ils n'ont pas reçu le sacrement de baptême ? Si nous sommes, nous, tenus aux sacrements, Dieu, lui, ne leur est point lié pour nous sauver.

Et ici, nous pensons spécialement à la difficulté qu'on soulève pour les enfants de chrétiens morts sans baptême. Ils sont dans l'ordre surnaturel comme tout le genre humain actuel. On ne conçoit pas comment on les enverrait dans les limbes, paradis d'ordre naturel pour enfants ! Leur sort — après la rédemption — ne serait-il pas pire que celui des enfants juifs pour lesquels on admet le salut possible — avant la rédemption — du fait de leur appartenance au peuple juif ?

C'est donc la conception de la chrétienté primitive (et qui fut réadoptée dans les dernières encycliques), notamment l'idée de l'*Eglise, corps mystique du Christ*, qui a fourni les éléments pour éclairer cette question sotériologique. Le Christ est le Chef, le Saint-Esprit est l'âme et les fidèles sont les membres ; ensemble, ils forment le Corps mystique du Christ. Par le baptême et la foi, on est incorporé dans l'union personnelle avec le Christ et dans la communion visible avec le Corps mystique du Christ. Cependant personne n'échappe à l'influence du Christ total dans son activité de dispensateur des grâces. Ce sont comme des cercles concentriques d'influence de grâce et de sanctification, qui émanent du Christ et de l'Eglise ! Ainsi se comprend la parole du cardinal Suhard, disant aux étudiants réunis à Chartres (10 juin 1946) : « En ramenant le Christ total à la dimension des catholiques recensés, « on » oublie que tous les hommes sont rachetés ! »

L'ignorance, le milieu, tant d'éléments peuvent être la cause de ce que, sans aucune faute personnelle, on n'arrive pas à la communion visible avec le Corps mystique. Evidemment le cas des hommes baptisés dans d'autres Eglises n'est pas le même que celui des non-baptisés. Mais tout le monde doit venir effectivement au Corps mystique de l'Eglise pour s'assurer le salut. Comment cela se fait-il ? C'est, en dernière instance, le secret de Dieu. Nous savons seulement qu'on ne sera point damné parce que, sans la moindre faute de sa part, on se trouve hors de la communion visible avec l'Eglise. Dieu seul est juge du subjectif, de l'erreur de bonne foi. L'Eglise catholique n'a point de liste de damnés.

* *

De ce texte, que nous avons tenu à transcrire en entier, certaines précisions doivent éliminer des équivoques possibles. S'il est exact d'affirmer que le salut n'est assuré qu'à ceux qui appartiennent visiblement ou invisiblement au corps mystique du Christ, et que cette appartenance est possible à ceux que, sans faute personnelle de leur part, d'autres causes maintiennent en dehors de la communion visible avec l'Eglise, corps du Christ ; s'il est vrai également de dire que « personne n'échappe à l'influence du Christ total », puisque c'est un dogme de foi que tout homme reçoit des grâces suffisantes pour lui permettre de faire son salut, il faut se garder cependant de supposer ou de laisser supposer que, tous les hommes étant rachetés, les influences de grâce et de sanctification doivent obtenir leur effet, même chez les non-baptisés, sinon nécessairement, tout au moins facilement. L'encyclique *Humani generis* met en garde contre ceux qui « réduisent à une vaine formule la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour arriver au salut éternel ». Les conditions de cette appartenance, tout au moins implicite et en désir, ont été depuis longtemps formulées par la théologie catholique, en conformité avec l'affirmation de l'épître aux Hébreux, XI, 6 : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* L'ouvrage de L. Capéran sur le *Salut des Infidèles* est classique en la matière et nous avons nous-même expliqué dans l'*Ami* ce que doit être l'acte de foi préalable à la justification des non-chrétiens (cf. *Ami,* 1925, p. 353-362). Mais l'acte de foi n'est possible qu'à l'homme déjà parvenu à l'usage de la raison et la question du salut des enfants encore incapables de cet acte reste entière et sans rapport avec la cause des infidèles *adultes.*

Dira-t-on que la doctrine du Corps mystique apporte les éléments nouveaux susceptibles d'éclairer les problèmes difficiles de la sotériologie ? Il importe d'abord de préciser que si Pie XII, dans l'encyclique *Mystici Corporis,* a mis en relief toute la synthèse de l'enseignement traditionnel sur le Corps mystique, on doit observer que cet enseignement n'a jamais fait défaut au cours des siècles. Si les erreurs protestantes ont obligé nos théologiens à mettre l'accent sur les éléments juridiques de l'Eglise, l'élément intérieur de l'amour unissant les membres à leur chef n'a jamais été pour autant méconnu. Pie XII le rappelle expressément :

« Une même raison a poussé le Rédempteur à vouloir d'une part que le groupement des hommes fondé par lui fût une société parfaite en son genre et munie de tous les éléments juridiques et sociaux, pour perpétuer sur la terre l'œuvre salutaire de la Rédemption ; et, d'autre part, que cette société fût enrichie par l'Esprit-Saint, pour atteindre la même fin, de dons et de bienfaits surnaturels... Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint-Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des pasteurs et des docteurs, car — comme en nous l'âme et le corps — elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un seul et même Sauveur, qui n'a pas seulement dit en insufflant l'Esprit divin : *Recevez le Saint-Esprit,* mais qui a encore ordonné *hautement* et clairement : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie* et *Celui qui vous écoute m'écoute.*

Il suffit d'ailleurs de parcourir la table des matières de l'ouvrage du P. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ* pour constater que les récentes encycliques n'ont pas « réadopté » une conception de la chrétienté primitive, mais, comme on l'affirmait tout à l'heure, qu'elles n'ont fait que mettre en relief la synthèse d'un enseignement traditionnel.

Cette synthèse, réalisée principalement dans *Mystici Corporis,* apporte-t-elle un élément nouveau à la sotériologique ? — Oui et non. Non, s'il s'agit de substituer, pour les adultes, à l'acte de foi salutaire, mais personnel, une influence directement et efficacement salvatrice des membres du corps mystique. Le « *credere oportet* »... de l'épître aux Hébreux garde toutes ses exigences. Oui, s'il s'agit d'une action indirecte et bienfaisante, disposant les âmes à recevoir la lumière de la foi et la grâce de la conversion ou de la persévérance. Dans le Corps mystique, la Tête doit être aidée par les membres :

« Comme le Sauveur dirige invisiblement l'Eglise par lui-même, il veut recevoir l'aide des membres de son corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. Cela ne provient pourtant pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Epouse sans tache. Tandis qu'en mourant sur la croix, il a communiqué à son Eglise, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de sa Rédemption, quand il s'agit de distribuer ce trésor, non seulement il a partagé avec son Epouse immaculée l'œuvre de sanctification des âmes, mais il veut encore que celle-ci naisse pour ainsi dire de son travail. Mystère redoutable, certes, et qu'on ne méditera jamais assez ; le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des mortifications volontaires, supportées à cette fin, des membres du corps mystique de Jésus-Christ et du travail de collaboration que les pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur. »

On voit quels résultats « d'approche » pourraient être obtenus par ce concours de tous, en ce qui concerne le salut de ceux qui sont susceptibles de parvenir à l'acte de foi salutaire et à l'acte de charité accompagnant la persévérance finale.

* *

Mais, pour les enfants encore privés de l'usage de la raison, non baptisés, et à plus forte raison pour les enfants morts sans baptême (résultat soit d'une mort dans le sein de la mère, soit de l'ignorance du sacrement ou de la négligence des parents), le problème se présente sous un tout autre aspect. L'intervention des membres du corps mystique, par des prières et des mortifications ne pourra pas obtenir de Dieu la grâce de la foi salutaire dont ces enfants sont incapables ou celle du baptême qu'on suppose, en fait, impossible ; son influence ne pourra aboutir qu'à leur préparer, si la chose est possible, des circonstances favorables à un baptême. Et voilà que nous retombons au centre même de la difficulté : une justification extra-baptismale peut-elle être obtenue ?

Eliminons tout d'abord certains aspects défectueux du texte soumis à notre appréciation : « Aucun enfant de païen ne se perd sans une faute personnelle » ; cette affirmation, ou n'a pas de sens ou s'expose à nier le péché originel. Elle n'a

pas de sens, s'il s'agit de la perte du ciel par une condamnation à l'enfer : personne n'a jamais soutenu que tel doive être le sort éternel des enfants de païens. Elle s'expose à nier le péché originel et la perte de la vision béatifique qui en est la peine normale, si on entend l'appliquer à cette perte même. Ou bien alors, il faut récuser comme erronée la doctrine promulguée par Innocent III : « Nous disons qu'il faut distinguer un double péché, savoir le péché originel et le péché actuel... La peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu ; la peine du péché actuel est le supplice de l'enfer éternel. » D'ailleurs, dans l'ordre actuel de la Providence, ils sont, au point de vue de leur fin dernière, tout comme les enfants de chrétiens, dans l'ordre surnaturel. Le texte soumis à notre appréciation le dit formellement et à bon droit.

Un second aspect défectueux de ce texte est la comparaison entre le sort des enfants de chrétiens morts sans baptême et le sort des enfants juifs pour lesquels le salut était possible, avant la rédemption *par le seul fait de leur appartenance au peuple Juif*. — Nous avons discuté longuement ce point de vue dans notre livre *Enfants morts sans baptême*. Il faudrait en conclure, *a pari* ou *a fortiori*, que les enfants de chrétiens, non baptisés, seront sauvés par le fait de leur appartenance au peuple chrétien. Notre position, s'inspirant de la doctrine de S. Thomas, est très différente. Soit sous la loi de nature, soit sous la loi mosaïque, existaient des remèdes au péché originel. Sous la loi de nature, les théologiens sont unanimes à déclarer que ce remède ne pouvait consister que dans un acte de profession de foi, de culte religieux, par lequel l'enfant était pour ainsi dire consacré, dédié à Dieu. Mais, en plus de cet acte de foi, S. Thomas, tout au moins dans la *Somme* et le *De malo*, déclare que *des signes visibles* étaient nécessaires, « par lesquels l'homme attestait sa foi en la venue future du Sauveur » (III^a, q. 61, a. 3) ; que « la foi des anciens, avec une certaine protestation de cette foi, assurait le salut des petits enfants » (*De malo*, q. 4, a. 8, ad 12). Sous la loi mosaïque, un tel acte extérieur était pareillement nécessaire : les théologiens citent habituellement la circoncision comme produisant la rémission du péché originel. Et si la circoncision n'existait que pour les enfants mâles (cf. S. Thomas, III^a, q. 70, a. 2, ad 4), la loi mosaïque n'imposait-elles pas pour tous les enfants, garçons et filles, des offrandes purificatrices (*Lévitique*, XII, 5-7) ? Il est donc inexact de dire que l'appartenance seule au peuple juif suffisait à purifier les enfants juifs et que la situation des enfants de chrétiens non baptisés est pire que celle des enfants venus avant Jésus-Christ : à tous, des sacrements étaient nécessaires en vue de leur purification du péché originel. Ainsi, « sous aucune Loi, la foi en la Passion n'apporte la justification *sans le concours du sacrement visible*, à moins — et ceci ne concerne plus les petits enfants — d'être la foi vivante qui « s'épanouit en amour et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, opère intérieurement la sanctification » (III^a, q. 66, a. 2).

Un dernier aspect défectueux concerne l'idée des « limbes, paradis naturel pour enfants ! » Ceci a d'ailleurs peu d'importance dans le débat actuel ; la précision théologique exige cependant ici une rectification. Nous l'empruntons également à notre ouvrage : *Enfants morts sans baptême* (p. 38).

« Bien que non sentie *subjectivement*, la privation de la vue de Dieu demeure, même pour les enfants morts sans baptême, une peine *objectivement* considérable. C'est pourquoi, déclare le cardinal Billot, parlant du sort réservé aux enfants morts sans baptême, nous ne prononçons pas le mot de béatitude (même simplement naturelle). Non pas que leur condition, prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit S. Thomas, s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission à la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels. Mais c'est que, dans l'ordre présent, nous sommes élevés à une fin surnaturelle... et que, d'autre part, la béatitude est un état de perfection... Or les petits enfants morts sans baptême sont en état de coulpe ; ils sont frappés de déchéance ; ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la Providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature... » (*Etudes*, « *La Providence de Dieu* »... t. CLXIII, p. 32).

* *

Ces réserves faites, que penser du texte soumis à notre appréciation ? — La thèse n'est pas neuve. Sous une forme à peine différente, nous l'avions trouvée dans un article de M. l'abbé Boudes (*Nouv. Rev. théologique*, 1949, p. 589-605). Cette étude a été analysée et critiquée dans l'*Ami*, 1951, p. 97-101 ; et nous avons repris analyse et critique dans *Enfants morts sans baptême*, p. 89-98. Retenons en ici l'essentiel. C'est dans la solidarité du Christ avec tous les hommes — (transposition de l'argument du corps mystique) — que cette thèse trouve son meilleur argument. Passons sur les bases scripturaires invoquées en faveur de cette solidarité dans le Christ pour présenter immédiatement l'argument qui veut en expliquer l'effet salutaire, même à l'égard des enfants morts sans baptême :

Même si l'on ne voit pas clairement la possibilité d'un acte *personnel* de baptême *in voto*... la recherche de l'aspect social reste toujours possible... Si la mort survient avant que l'enfant n'arrive à l'âge adulte, n'y a-t-il point possibilité d'une autre suppléance par la seule entremise de l'Eglise qui, par solidarité, s'est toujours reconnu la charge du genre humain tout entier, ainsi que la mission de révéler aux hommes et de réaliser leur unité native brisée par le péché ?... L'Eglise... a toujours fait le maximum de tout ce qui était en son pouvoir en vue de faciliter le salut des hommes... A la mort d'un enfant non baptisé ne doit-elle pas aussi suppléer au maximum possible à l'impuissance de celui que la mort empêche de parvenir normalement à l'âge adulte ?... Si on admet qu'au baptême des enfants la foi de l'Eglise supplée à l'impuissance de poser l'acte de foi, ne peut-on pas aussi admettre que le « *votum baptismi* » de l'Eglise pourrait, à la mort de l'enfant sans baptême, suppléer à l'impossibilité où est l'enfant de concevoir lui-même ce *votum ?*

Pensée généreuse, disions-nous ; mais reposant sur une hypothèse fragile : le *votum baptismi* de l'Eglise comporte-t-il un *pouvoir* de l'Eglise ?

Toute la question est là. Nous la retrouvons sous-jacente à l'affirmation, laissant entendre que « tout le monde doit venir effectivement au Corps mystique de l'Eglise pour s'assurer le salut ». L'expression tout au moins est assez ambiguë : tout le monde *viendra-t-il* effectivement au Corps mystique? Il faudrait l'entendre ainsi, si l'on veut y trouver un argument positif en faveur du salut des enfants morts sans baptême, quel que soit d'ailleurs le moyen prévu ou voulu par Dieu pour réaliser cette réunion effective de tous dans le Corps mystique... Mais alors, pris dans toute l'ampleur universaliste de sa logique, l'argument n'effacerait-il pas toute « liste de damnés ?... »

Ce n'est certes pas là l'intention de l'auteur ; mais, au fond, dès lors qu'on veut positivement imaginer des voies de salut différentes que celles indiquées dans la révélation et authentiquement promulguées par l'Eglise, on s'expose facilement à lever pour tous les hommes sans exception les obstacles s'opposant à la réalisation de la volonté salvifique et de la rédemption universelles.

Toutefois, en ce qui concerne les enfants morts sans baptême, en l'absence chez eux de toute opposition personnelle volontaire à la fin dernière surnaturelle, de bons auteurs — et c'est le cas de celui dont on nous a communiqué la pensée — estiment que peut-être

en sauvegardant des dogmes fondamentaux, l'enseignement relatif aux limbes ne prétend pas résoudre toutes les difficultés inhérentes au mystère qu'il envisage. On ne pense pas ici à celles qui proviendraient d'une sensibilité encline aux solutions de facilité, ni même des pseudo-exigences de la raison naturelle, qui n'a pas à contrôler la sagesse divine : trop suspectes d'anthropomorphisme, de telles difficultés doivent être situées et dépassées. Mais un souci proprement religieux et doctrinal doit inspirer une certaine délicatesse dans nos assertions sur les limbes. Il est une manière d'en parler qui semble interdire à Dieu toute possibilité de mettre en œuvre hors des lois communes et au profit d'une multitude de créatures défavorisées par les circonstances, son dessein d'amour. On risque alors de compromettre l'universalité de la Rédemption en admettant implicitement que la transmission du péché originel, antérieure à tout consentement, est plus universelle que la grâce rédemptrice qui prévient, elle aussi, le consentement de l'homme.

Voilà, présenté avec les nuances qui s'imposent le seul argument valable en faveur d'exceptions possibles, hors des lois communes, dont la révélation et le magistère nous rappellent l'existence. Nous l'empruntons à la récente édition du *Mystère de la Rédemption* du regretté L. RICHARD, P.S.S., qui conclut avec bienveillance en faveur de la thèse favorable au salut *possible* des enfants morts sans baptême : « *Affirmer* le salut des enfants morts sans baptême supposerait une méconnaissance radicale de la gratuité du surnaturel. Mais le fait, pour l'Eglise, de ne pouvoir assurer par son action l'universalité effective de la dispensation des grâces rédemptrices n'empêche pas Dieu, qui n'est pas lié à des moyens, de pouvoir l'assurer et surtout n'autorise pas à limiter sa volonté salvifique qui embrasse tous les êtres humains en Jésus-Christ » (p. 290, 292).

* *

Très objectivement et indépendamment de notre pensée personnelle, bien connue des lecteurs de l'*Ami* et de notre étude *Enfants morts sans baptême*, nous conclurons cette réponse par la mise au point qu'a faite de la controverse un théologien pour qui personnellement nous professons a plus grande estime et la plus respectueuse sympathie :

L'opinion de Cajétan, dont il ne faut pas voir uniquement l'aspect « consolant », a l'intérêt de mettre en relief le rôle de la *foi* dans le salut et dans l'économie sacramentelle. En cela elle est fidèle à l'inspiration profonde de la théologie de S. Thomas, pour qui nous sommes sauvés par la foi et les sacrements de la foi (cf. III[a], q. 64, a. 2, ad 3). C'est par la foi à la passion du Christ que nous sommes sauvés et les sacrements sont des protestations sensibles de cette foi (q. 64, a. 3 et 4 ; 62, a. 5, ad 2). Les sacrements de l'ancienne Loi étaient la protestation de la foi au Christ à venir (q. 61, a. 3) ; ceux de la Loi Nouvelle, une protestation de la foi au Christ déjà venu ; si les *sacramenta* ont varié, la foi reste la même : thème augustinien, repris souvent par S. Thomas... Dans l'ancienne économie, cette foi pouvait être la foi des parents (ainsi pour la circoncision) ; maintenant elle est la foi de l'Eglise (ainsi pour le baptême des petits enfants) (q. 68, a. 9 ; 69, a. 6, ad 3). Elle pouvait être la foi des parents sans le rite de la circoncision ; pourquoi maintenant ne pourrait-elle pas encore être la foi des parents, sans le signe sensible du baptême, mais avec quelque protestation extérieure de leur foi (cf. q. 70, a. 4, ad 2). Comme le disait Seripando au concile de Trente, la foi seule aurait-elle été plus efficace chez les anciens que chez nous ? Cité par le P. Héris, *La Maison-Dieu* (n° 10, 1947, p. 103)

Cette hypothèse, qui demeure dans la ligne générale de l'économie du salut et de la théologie de S. Thomas, vaut mieux, on le reconnaîtra sans peine, que telle ou telle autre, qui suppose une illumination subite de l'âme de l'enfant au moment de la mort, lui permettant de faire consciemment l'acte de foi et de charité qui le justifie. D'autre part, elle fait appel à la volonté salvifique universelle et à la miséricorde de Dieu, qui a dû pourvoir l'homme de moyens de salut, en quelque état de nature qu'il se trouve, de sorte que personne ne puisse dire que le salut lui est impossible.

Mais elle risque d'atténuer toute la force des textes évangéliques qui affirment sans restriction la nécessité absolue du baptême pour tous : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jean, III, 5). « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Marc, XVI, 16). Bien entendu, cette nécessité universelle du sacrement n'exclut pas la possibilité d'être sauvé par le désir du sacrement et ce « baptême de désir » est dans la ligne normale de l'ordre sacramentel, mais encore faut-il que ce désir existe, plus ou moins explicitement. Comment les petits enfants, encore au sein de leur mère seraient-ils capables d'avoir ce désir ?

On ne saurait assimiler entièrement ce cas à celui du baptême des enfants (cf. q. 68, a. 9). Dans ce cas, la foi de l'Eglise se substitue à la foi de l'enfant, mais pour l'offrir à l'action *du sacrement*, à l'efficacité sacramentelle de la passion du Christ : il y a rencontre de la foi et du sacrement. Au contraire, dans l'hypothèse envisagée, la foi des parents suppléerait, non seule-

ment à la foi de l'enfant, mais au sacrement lui-même. D'un côté, c'est la foi de l'Eglise qui supplée à l'action de l'homme ; de l'autre, la foi des hommes qui suppléerait à l'action du sacrement, signe efficace de la passion du Christ. Dans le premier cas, l'enfant n'est pas sauvé par la foi de l'Eglise, mais par le sacrement de la foi ; dans l'autre, il le serait *par la foi des parents*. Il y a là une différence importante.

. . . .

Au demeurant, il ne faut pas l'oublier, même si on pouvait démontrer avec certitude la *possibilité* (ou la non-impossibilité) de ce moyen de salut hors des voies normales, nous resterions toujours dans le domaine de l'*hypothèse*, absolument invérifiable... Comme le conclut fort sagement le P. Héris, « quelle que soit la valeur des principes invoqués, il ne faut pas oublier que le salut dépend d'une volonté positive de Dieu que seule la révélation peut nous faire connaître. Pour affirmer d'une façon absolue la *possibilité* du salut pour les enfants morts sans baptême, il faudrait une décision officielle de l'Eglise, seule interprète authentique du donné révélé » (*La Maison-Dieu*, art. cit., p. 103).

Y a-t-il eu sur ce point une décision officielle du magistère ? Les documents qu'on pourrait invoquer, par exemple le *Décret pour les Jacobites* du concile de Florence ou le concile de Trente (sess. v, can. 4) portent sur la nécessité du baptême pour tous, même pour les petits enfants, à cause de l'universalité du péché originel, mais ne visent pas directement l'hypothèse envisagée. La formule du concile de Florence (« *cum ipsis non possit alio remedio subveniri* ») pourrait être entendue ainsi, mais comme on l'a fait justement remarquer (cf. A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, p. 112) cette incise n'est pas elle-même objet de la définition.

Récemment un document pontifical a pris nettement position. S'adressant aux sages-femmes et leur recommandant de veiller à assurer le baptême aux petits enfants en danger de mort, Pie XII leur disait : « Dans l'ordre présent, il n'y a pas d'autre moyen (que le baptême) de communiquer cette vie (surnaturelle) à l'enfant qui n'a pas l'usage de la raison. Et cependant l'état de grâce, au moment de la mort, est absolument nécessaire au salut. Sans cela il est impossible d'arriver à la félicité surnaturelle, à la vision béatifique de Dieu. Un acte d'amour peut suffire à l'adulte pour acquérir la grâce sanctifiante et suppléer à l'absence du baptême. Pour celui qui n'est pas né, ou pour le nouveau-né, cette voie n'est pas ouverte » (Trad. de la *Doc. cath.*, 2 déc. 1951, col. 1480).

Bien qu'ici encore il ne semble pas que soit visée directement l'opinion de Cajétan, nous sommes en présence d'une affirmation du magistère ordinaire, qui exprime l'enseignement commun et le « *sensus Ecclesiæ* », et dont on n'est pas libre de ne pas tenir compte. Il n'est toutefois pas impossible, scrutant davantage le problème, d'arriver à une solution qui soit fidèle à l'enseignement traditionnel sur la nécessité du baptême et qui pourtant ne ferme pas aux petits enfants la béatitude du ciel. Au reste, conclurons-nous avec M. l'abbé Michel « Dieu n'est pas lié par ses sacrements » et nous ne savons pas quels moyens sa miséricorde peut trouver pour ouvrir à ces petits le royaume des cieux.

(P. Th. Camelot, *Somme théologique, Le Baptême, la Confirmation*. Editions du Cerf, 1955, p. 384-387 (passim).

A. Michel.

LA MISERICORDE EST-ELLE LE PLUS GRAND ATTRIBUT DIVIN ?

Q. — Dans son journal spirituel, Sœur Faustine (Hélène Kowalska) écrit : « *La miséricorde est le plus grand des attributs divins*. Tout ce qui m'entoure le proclame : la miséricorde est la vie de mon âme. » (Dans le livre de Maria Winowska, consacré à Hélène Kowalska : *Droit à la Miséricorde*, p. 172).

L'abbé Sopocko affirme avoir trouvé dans S. Thomas d'Aquin et dans S. Augustin (*Enarrationes in psalmos*) la même assertion : « La miséricorde est le plus grand attribut divin. »

Or je n'ai pas trouvé une telle assertion chez S. Thomas. On a toujours distingué les attributs métaphysiques (aséité, simplicité, immutabilité, éternité, immensité) et les attributs moraux (intelligence ; science et prescience ; — volonté : liberté, amour, providence). La sainteté, la justice, la bonté, la miséricorde étaient simplement données comme des attributs de la volonté divine.

Peut-on vraiment dire que la miséricorde « est le plus grand attribut divin ? »

R. — Cette question a été pour nous l'occasion de reprendre un précieux contact avec S. Thomas qui traite de la miséricorde, dans la IIª-IIªᵉ, q. 30.

Avant d'aborder l'aspect que la miséricorde possède en Dieu, il convient tout d'abord d'étudier la miséricorde, qui est une des manifestations de notre charité à l'égard d'autrui. Notre charité, en effet, peut rencontrer, chez ceux qu'elle aime, matière à tristesse. C'est le mal ou le malheur d'autrui qui provoque en nous ce sentiment de tristesse et de commisération que l'on appelle miséricorde. Avec S. Augustin (*De civ. Dei*, IX, c. 5), S. Thomas définit la miséricorde : « la compassion de notre cœur pour la misère d'autrui, sentiment qui nous pousse à lui venir en aide, si nous le pouvons. » Le mot miséricorde, ajoute l'Angélique Docteur, « signifie, en effet, un *cœur* rendu *misérable* par la misère d'autrui ». Or la misère est le contraire du bonheur qu'on attendait ou auquel on pensait avoir droit. Mais, écrit le P. Noble dans son commentaire sur cet article de la *Somme* (éd. de la *Rev. des Jeunes, La Charité*, t. II, p. 289).

il y a plusieurs façons de voir ses désirs et ses vouloirs contredits et par conséquent de subir diverses sortes de malheurs à propos desquels la miséricorde a sa raison d'être. En chacun de nous s'affirme le désir naturel de vivre, d'avoir tout ce qui est nécessaire à notre subsistance et à un certain bien-être. Par conséquent, si ce désir n'aboutit pas, si nous sommes dans la privation, dans la souffrance physique et l'infirmité, nous voilà dans la misère, dans le malheur. Il y a donc une première façon d'être miséricordieux pour autrui ; c'est de l'être à l'endroit de ses souffrances corporelles, de ses indigences matérielles. — L'homme n'a pas qu'à subsister ; il est affairé d'action et de mille projets que sa raison et sa volonté ordonnent et que ses affections poursuivent. Si la malchance survient et si des revers l'accablent, le voilà malheureux et digne de commisération. — Son vouloir a parfois de plus subtils raffinements : il désire ce qui lui paraît bon, malgré les conséquences désastreuses qu'il devait prévoir et qui finalement l'accablent ; tel celui qui veut savourer la succulence d'un mets ou d'une boisson qui lui est nuisible et le rend malade ; tel — dans l'ordre moral — celui qui cherche la jouissance du péché et doit ensuite en subir la punition et le désastre spirituel ; il voulait son plaisir et il est tombé dans le malheur.

De ce côté misérable dans lequel il se trouve à la suite de son péché, mais de ce côté seulement, on peut le prendre en pitié. Une pitié sans restriction devra aller à celui qui a toujours été un homme de bien et qui, de toute part, subit les coups de l'infortune et de toutes façons est cruellement éprouvé.

On a saisi la restriction concernant le malheur du pécheur. Il est trop évident, en effet, que le péché lui-même ne mérite pas de miséricorde, mais une juste punition. Toutefois, la juste punition qu'il mérite comporte une peine contraire à la volonté du pécheur. C'est vers cette peine, et non vers la faute, que doit se porter notre miséricorde. Dieu voit le pécheur sous ces deux aspects : sa justice ne peut envisager que la punition due à la faute, mais sa miséricorde attend l'instant du repentir ou même le prépare et le provoque pour réintégrer le pécheur dans la grâce. Aussi S. Thomas, reprenant une parole de S. Grégoire, écrit : « La vraie justice n'a pas de dédain pour les pécheurs, mais de la compassion » (*In Evang. homil.* 34).

Dans l'art. 2 de cette question 30, S. Thomas étudie en psychologue la miséricorde, sentiment humain, sans encore envisager précisément la miséricorde de charité surnaturelle. Pourquoi la miséricorde à l'égard de la misère d'autrui ? C'est que par une réaction psychologique très compréhensible, cette misère d'autrui devient ou nous semble nôtre : nous ne pouvons voir souffrir nos amis sans souffrir nous-mêmes avec eux et, dans la mesure où nous en souffrons, nous réagissons par la pitié. Sans doute cette tristesse partagée n'est pas la miséricorde (cf. art. 1, ad 2), mais elle l'engendre naturellement. S. Thomas note cependant à ce sujet qu'une telle réaction peut provenir de deux sentiments : ou sentiment d'affection pour celui qui souffre, ou simplement crainte d'avoir nous-mêmes à subir la même misère. Le premier sentiment est plus noble : il engendre une miséricorde qui, fondée sur l'amitié, est désintéressée ; il nous fait mieux comprendre ce qu'est la miséricorde en Dieu, « qui n'est miséricordieux que par amour, et qui nous aime comme si nous étions quelque chose de lui-même » (a. 2, ad 1). Toutefois le second sentiment peut encore nous disposer à une véritable pitié et S. Thomas parle ici, avec Aristote (*Rhetor.*, II, c. 8, n. 2) de certains tempéraments ou de certains états d'âme plus ou moins propices à ce sentiment de miséricorde :

Les vieillards qui se sentent menacés et voient leurs forces faiblir, les sages qui connaissent les incidences de la vie et les retours de fortune, sont facilement inclinés à la pitié. En face du malheur d'un voisin, ils se disent : « Aujourd'hui, à celui-là, demain, à moi. » Les craintifs, habitués à être vaincus et écrasés dans la lutte pour la vie se sentent constamment vulnérables et à cause de cela « réalisent » d'emblée la misère d'autrui. Ceux qui ont beaucoup souffert compatissent spontanément à ceux qui souffrent. Inversement, les jeunes qui croient naïvement à leur étoile, les inexpérimentés, les trop favorisés à qui tout réussit, jugent aisément les autres d'après leur propre cas : ils se figurent qu'aucun mal ne peut les atteindre et sont, en général, peu portés à compatir à la misère d'autrui. (H. D. Noble, *op. cit.*, p. 293).

Dans l'art. suivant (3), S. Thomas se demande si et à quelle condition la miséricorde est une vertu. Tant que la miséricorde demeure un mouvement de la sensibilité, elle est, comme l'indignation éprouvée en face d'un mal immérité, une passion et non une vertu. Mais

cette émotion peut être, dans la volonté, un déplaisir du mal dont souffre le prochain ; dès lors elle peut être réglée par la raison et, à son tour, régler l'émotion sensible. Comme le dit S. Augustin (*De civ. Dei.*, IX, c. 5) : « Ce mouvement obéit à la raison quand la miséricorde, sauvegardant la justice, secourt un indigent ou pardonne à celui qui se repent. » Or la vertu humaine consiste dans cette conformité des sentiments avec la raison ; la miséricorde est donc une vertu. (Trad. Folghera).

Vertu humaine, certes, cette miséricorde issue d'un sentiment de compassion humaine à l'égard d'autres hommes qui souffrent. Mais ce n'est pas encore ce qu'on pourrait appeler la miséricorde « théologale », issue de la vertu théologale de charité. S. Thomas aborde cette ultime considération dans l'art. 4, où il se demande « si la miséricorde est la plus grande des vertus ». Le commentaire du P. Noble nous éclairera mieux ici que le texte trop bref du Maître commun :

Pour être surnaturellement miséricordieux, il faut que le même motif que Dieu a d'être miséricordieux devienne notre motif, que nous ayons pitié des autres comme Dieu en a pitié. Si l'amitié de la charité fraternelle nous oblige à aimer nos frères humains en leur voulant le bien que Dieu leur veut, nous aurons compassion des maux qui les privent de ce bien...

Dieu veut, en premier, leur bien surnaturel : l'état de grâce qui assure l'amitié avec Dieu. Notre plus grande miséricorde sera donc excitée par la misère surnaturelle : ne pas aimer Dieu, ne pas le servir, être en stagnation dans l'amour qui lui est dû. Nous aurons compassion de ce qui est, aux yeux de Dieu, le suprême malheur, le péché, non pas que nous osions reprocher à Dieu les sanctions de sa justice, mais nous serons soucieux de tout ce qui sauvera le pécheur de l'abîme de la damnation par le repentir et le pardon. Ensuite, avec Dieu, nous aurons compassion de la misère temporelle du prochain, pour autant qu'elle est en relation avec la misère surnaturelle. Nous aurons pitié des ignorances des autres, des afflictions de leur cœur, des revers matériels qu'ils subissent, des infirmités et des maladies qui les frappent. Mais, dans cet ordre de biens, nous aurons soin d'envisager le but surnaturel que prend vis-à-vis d'eux la miséricorde divine. Dieu a commisération des malheurs temporels qu'il permet ; mais toujours il envisage, dans ces malheurs, un plus grand bien, souvent de ramener à lui les cœurs égarés. Il faudra que cette perspective surnaturelle soit au bout de tous nos points de vue de miséricorde (*op. cit.*, p. 296-97).

C'est au sujet de cette miséricorde surnaturelle que se pose la question : est-elle la plus grande des vertus ? L'Angélique Docteur répond par une distinction. A la considérer en elle-même, une telle miséricorde possède une marque de supériorité incontestable. Elle se dispose à donner : elle est donc en possession du bien qu'elle veut communiquer aux autres ; elle vient en aide à autrui, c'est donc qu'elle est sans besoin pour elle-même, elle veut relever ce qui est abaissé, c'est donc qu'elle est éminente.

Mais si l'on considère la miséricorde dans le sujet qui l'exerce, la miséricorde n'est pas la plus grande vertu que ce sujet doive posséder : il faut laisser la première place à la charité, car il est

« plus essentiel à l'homme d'être uni à Dieu en l'aimant en lui-même et pour lui-même par la charité que de lui ressembler en imitant quelque chose de sa puissance par la miséricorde » (H. Noble, p. 297-98).

* *

Une phrase de l'art. 4 pourra peut-être permettre de proposer une réponse sur la pensée de S. Thomas concernant la miséricorde, attribut divin. Nous citons le texte latin plus expressif peut-être que la traduction qu'on en pourrait faire : « *Misereri ponitur proprium Dei ; et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari* ». L'adverbe *maxime* a son importance.

Que la miséricorde soit en Dieu la *racine première* des attributs concernant le gouvernement divin des créatures, S. Thomas le déclare expressément dans la *Somme,* Iª, q. 21, a. 4 :

L'œuvre de la justice divine présuppose toujours une œuvre de miséricorde et s'appuie sur elle. A la créature rien n'est dû, si ce n'est en raison de quelque chose qui préexiste en elle ou que l'on considère tout d'abord en elle ; et si cette chose présupposée est due elle-même, c'est de nouveau à cause de quelque chose d'antérieur. Ne pouvant aller ainsi à l'infini, on doit arriver à quelque chose qui dépende de la seule bonté divine qui est la suprême fin... En toute œuvre de Dieu apparaît donc, *comme sa première racine,* la miséricorde (le texte latin : *Et sic in quolibet opere Domini apparet misericordia, quantum ad primam radicem*). (Trad. Sertillanges).

Et, plus loin, q. 25, a. 3, parlant de la puissance de Dieu, répondant à une objection d'après laquelle la miséricorde marquerait une limite à la puissance divine, S. Thomas (ad 3) rappelle simplement que la miséricorde est la plus haute manifestation de cette puissance :

La toute-puissance de Dieu se montre surtout en pardonnant et en faisant miséricorde, parce que remettre les péchés à son gré est la marque du suprême pouvoir, vu que celui-là ne le pourrait point qui serait lié par une loi supérieure. Cela est vrai encore parce qu'en pardonnant et en faisant miséricorde aux hommes, Dieu les amène à la participation du bien infini, ce qui est le souverain effet de la puissance divine. Enfin parce que, — ainsi qu'on l'a dit plus haut — l'effet de la miséricorde divine est le fondement de toutes les œuvres de Dieu, vu que rien n'est dû à personne sinon en raison de ce qui lui fut donné d'abord gratuitement par Dieu. Or en cela surtout éclate la toute-puissance divine, qu'à elle appartient le premier établissement de tous les biens (Trad. Sertillanges).

Ainsi donc, d'après S. Thomas la miséricorde inspirée par la charité surnaturelle est, dans l'homme, par rapport au prochain la plus haute vertu : elle assimile pour ainsi dire l'homme miséricordieux à Dieu, en qui la miséricorde est la racine du gouvernement des créatures. Cette doctrine aurait-elle incité l'auteur dont parle notre correspondant à déclarer que pour S. Thomas, la miséricorde serait « le plus grand attribut divin ? » C'est possible et vraisemblable.

On nous pardonnera de ne pas nous aventurer sur la pensée de S. Augustin : les ressources de notre bibliothèque privée ne le permettent pas. Le *D.T.C.* dit simplement (I, 2346) :

Pour écarter de l'Etre divin toute espèce de composition métaphysique, S. Augustin se plaît à décrire l'identité absolue qui fait de chacun de ses attributs... non des accidents surajoutés à son être, mais son être même... Il insiste également sur l'identité de ces attributs entre eux... Sous cette inspiration augustinienne, Suarez et d'autres théologiens ajouteront un dernier aspect de la simplicité divine : nos idées elles-mêmes des attributs divins ne seront pas formellement distinctes : elles se compénètreront mutuellement ; je ne puis concevoir la justice divine, sans embrasser dans cette justice infinie qui m'apparaît comme la plénitude de l'être la miséricorde qui est comprise dans cette plénitude.

A. MICHEL.

STATUT JURIDIQUE D'UN ORATOIRE DE COMMUNAUTE RELIGIEUSE

Q. — La chapelle d'une communauté de religieuses (de droit pontifical) est considérée comme un *oratoire semi-public.* Elle est ouverte le matin pour la messe quotidienne, et fermée le reste de la journée, sauf habituellement le samedi soir pour les confessions et aux jours et heures où il y a salut du St-Sacrement.

Cette façon de faire est-elle régulière ? Du moment que le St-Sacrement y est conservé, cet oratoire ne devrait-il pas être ouvert au public plus souvent ?... Nombreux sont les fidèles qui viennent heurter la porte dans l'espoir d'y prier ou d'y faire une adoration. En vain... La chapelle est ordinairement close. Le chapelain lui-même qui la dessert, est obligé de passer par le couvent, lorsqu'il veut aller faire sa visite au Saint-Sacrement en dehors de la Messe. N'y a-t-il pas là un abus ?

R. — Distinguons, si vous le voulez bien, la question du « statut juridique » de la chapelle, de celle des « droits » du chapelain.

1. — Cette « chapelle » (terme générique et équivoque, cfr. can. 1448) est, nous dit-on, canoniquement parlant un *oratoire semi-public.* C'est la condition habituelle des oratoires de maisons religieuses.

Son statut juridique est nettement déterminé au canon 1181 : *a*) en tant qu' « oratoire », c'est un « lieu destiné au culte divin, mais *non pas principalement* pour être à l'usage de tout le peuple fidèle et pour y pratiquer publiquement la religion » (sinon, ce serait une « église », cfr. 1161) ; *b*) en tant que *semi-public,* il est caractérisé ainsi : « érigé en faveur et pour l'usage d'une communauté ou d'un groupe de fidèles qui s'y rassemblent, il n'est pas ouvert ni de libre accès à tout le monde » (can. 1188, § 2, 2°).

Il suffit de comparer cette définition avec celle de l'oratoire *public* pour se rendre compte de ce qui les distingue : au point de départ, l'un et l'autre peuvent avoir été érigés principalement en faveur d'un groupement, ou même de simples particuliers. Mais, dans l'oratoire public, *tous les fidèles* possèdent un droit authentique (*comprobatum,* acquis et prouvé) de libre accès, au moins à l'heure où s'y célèbrent des offices divins. Ainsi, comme le notent Vermeersch-Creusen (*Epitome,* II, n. 498), ce qui distingue l'oratoire public de l'oratoire semi-public, c'est moins l'intention qui a présidé à leur érection, que le droit que peuvent avoir ou ne pas avoir les fidèles d'y entrer librement.

Cela étant dit, la réponse à la question posée par notre correspondant sera facile. Il aura cons-

taté lui-même qu'il est de la notion même de l'oratoire *semi-public* de « n'être pas ouvert à tout le monde » et de n'être pas grevé d'un « droit » qu'auraient tous les fidèles d'y pénétrer librement. En somme, l'oratoire semi-public a conservé, dans le droit et dans les faits, sa destination première : il a été érigé en faveur et pour l'usage d'une communauté. L'oratoire public, au contraire, a vu, au cours des années, sa destination et son statut juridique se dégrader, de telle sorte que peu à peu l'ensemble des fidèles a fini par acquérir un droit « légitimement établi » d'y pénétrer librement, au moins à l'heure des offices.

Comment ce droit a-t-il pu être acquis « légitimement » ? — De trois façons, nous semble-t-il :

a) D'abord par une concession authentique et expresse, au besoin consignée dans un document juridique. La communauté, propriétaire de l'oratoire, soucieuse du bien spirituel des fidèles qui se sont groupés autour de la maison pieuse, décide un jour de mettre à leur disposition le lieu de culte dont elle avait jusque là l'usage exclusif. Ce peut être aussi un particulier (un fondateur, un « patron ») qui librement décide l'agrandissement de son oratoire privé et en ouvre les portes à tous les fidèles, stipulant que dans l'avenir l'accès de l'oratoire ne pourra leur être interdit. Voilà qui est parfaitement clair.

b) Parfois, il n'y a pas d'acte juridique en forme pour établir le droit des fidèles. Mais ce sont les propriétaires ou responsables de l'oratoire qui, *de facto*, non seulement n'en refusent pas l'accès à ceux qui se présentent, mais *invitent* plus ou moins explicitement les fidèles du quartier à s'y rendre, — par exemple en affichant à la porte de l'oratoire l'horaire des offices ou en l'annonçant du haut de la chaire ; en faisant installer, ou en tintant une cloche « extérieure » (autre que celle du couvent ou de la maison pieuse), qui puisse être entendue des lieux circonvoisins. Le peuple chrétien n'a qu'à tendre la main pour prendre ce « droit d'entrée » qui lui est libéralement offert.

c) Enfin l'acquisition de ce droit sera encore « légitime » si la communauté, tout en ne faisant qu'entr'ouvrir les portes de l'oratoire, (le faisant comme « à regret » en raison des abus possibles, et souhaitant maintenir dans le lieu saint la paix et l'isolement qui favorisent la prière et la contemplation), *laisse* cependant *en fait* pénétrer les fidèles chaque fois qu'ils le demandent ; si bien que ceux-ci deviennent des « habitués » de l'oratoire pour tous les offices d'obligation ou même de dévotion... Cette communauté prépare (peut-être sans le savoir, ni sans le vouloir tout à fait) l'acquisition du droit d'entrée par *prescription*, au bout d'un certain nombre d'années (can. 1508).

En mettant en parallèle ce statut théorique (*de jure*) de l'oratoire public avec la situation *de fait*, de la « chapelle », telle qu'elle nous est décrite, on s'aperçoit sans peine que le statut de cette dernière est déjà à mi-chemin entre la qualité d'oratoire « public » et celle d'oratoire « semi-public ». On ne saurait dire, en effet, qu'à certaines heures et à certains jours on n'y laisse pas entrer librement et indifféremment *tous* les fidèles sans distinction (et non pas seulement quelques personnes choisies). Les « offices divins » auxquels ils sont admis sont la messe quotidienne et, quand elles ont lieu, les bénédictions du St-Sacrement (sans parler des confessions du samedi soir qui sont devenues comme une « institution »). Ne sont-ce pas là les principaux et peut-être les uniques « offices » qui se célèbrent dans l'oratoire (si les religieuses ne sont pas astreintes à l'office choral) ? Il n'y aurait donc que peu de chose à céder pour que dans trente ou quarante ans les « paroissiens d'occasion » ne puissent plaider raisonnablement un « droit acquis » (*jus acquisitum*) de libre accès à l'oratoire.

Si les religieuses en question tiennent à ne pas abandonner leurs droits et ne pas laisser transformer leur chapelle en « oratoire public » (pour des raisons que nous n'avons pas à examiner ici), leur unique ressource juridique est encore de conserver la fermeture de l'oratoire durant la journée. La présence de la Sainte Réserve ne crée pour elles aucune obligation supplémentaire ; l'adoration de l'Eucharistie est suffisamment assurée par une communauté religieuse à demeure. D'autre part, la charité spirituelle à l'égard des fidèles des environs semble suffisamment sauvegardée par le fait qu'ils sont admis aux principaux offices et qu'ils peuvent se confesser chaque samedi. On ne voit pas au nom de quoi on pourrait *imposer* à ces religieuses une renonciation plus ample à leurs droits bien établis [1].

2. — Dans cette perspective, la question des « droits » du chapelain sera plus vite réglée.

Notons d'abord que le « chapelain » (*cappellanus*, plus exact que le terme « aumônier », qui n'a pas de place dans la terminologie du Code) n'est pas, à strictement parler et de par son titre, le « *rector oratorii* » à la façon du « *rector ecclesiæ* », dont parle le canon 479. Ce canon spécifie d'ailleurs que les « chapelains des religieuses » ont un droit « à part » [2], déterminé dans le Code

[1] Sans doute la charité ne connaît pas de limites : et, en tant que vertu théologale, « elle ne craint pas d'excès »... Il faut voir cependant, dans le concret, ce qui est possible et ce qui est opportun... — Le père de famille chrétien *pourrait*, lui aussi, laisser entrer dans sa maison ou son jardin, pour jouer avec ses enfants, — tous les « abandonnés » du quartier... Raisonnablement cependant il peut faire la supputation du nombre de meubles qui seront endommagés, de ses arbres fruitiers ou de ses plates-bandes qui seront saccagées... ; — sans parler du danger de contamination morale pour ses propres enfants... C'est pourquoi, le plus souvent, il tiendra ses portes fermées...

A pari, on ne saurait nier à ces religieuses, — même non contemplatives — le droit de garder à leur oratoire, au moins pendant les exercices de communauté, ce caractère de recueillement, qui aide à la prière et favorise la méditation, — du moment que les besoins spirituels *essentiels* du prochain sont satisfaits.

D'autres motifs, plus extrinsèques, mais non moins plausibles peuvent intervenir ; par ex. le travail supplémentaire qu'imposerait à une communauté, souvent numériquement réduite, l'entretien d'un oratoire ouvert à tous et par tous les temps ; l'obligation de surveiller les issues qui font communiquer l'oratoire avec l'intérieur de la maison (l'expérience montre que c'est souvent en passant par la chapelle que s'introduisent des « indésirables » pour voler, saccager, profaner et parfois incendier, afin de cacher leurs larcins...), etc.

[2] L'affirmation du P. de Carlo (*Jus Religiosorum*, n. 179) : « les chapelains sont *équiparés* aux recteurs d'église » est un peu osée et trop générale, même en

(pour l'administration du viatique et de l'extrême-onction, au can. 514 ; pour la sépulture au can. 1230) et aussi dans ses lettres de nomination (quand l'Ordinaire a, par décret, soustrait la maison religieuse à la juridiction du curé, can. 464, § 2).

Cependant, parce qu'en vertu de sa charge le chapelain a l'obligation d'assurer le « service religieux » de façon habituelle (célébration de la messe et des offices liturgiques, administration des sacrements non réservés, spécialement l'Eucharistie) [3], il est « normal », nous dirons plus : il est nécessaire, que le chapelain ait libre accès à l'oratoire *au moins* aux heures où il doit remplir son ministère : le contraire serait « impensable ». Ce libre accès est pleinement réalisé dans le cas qui nous est soumis, puisque la chapelle est ouverte même au public au moment des offices.

Quant à l'accès de l'oratoire aux *autres heures* de la journée, on peut dire qu'il est au moins « possible » pour le chapelain, bien que ce ne soit pas par la « grande porte ». Si le fait d'être obligé de « passer par le couvent » causait au chapelain une « gêne sérieuse », à plus forte raison un « *grave incommodum* » (long détour pour un prêtre âgé ou infirme, escaliers à monter ou à descendre pour un malade...), il pourrait demander à la Supérieure une *clef* de la porte qui est plus accessible pour lui. Et la Supérieure ne pourrait guère la lui refuser raisonnablement.

Mais, en retour, le chapelain serait tenu à deux choses : *a*) ne pas égarer cette clef, surtout si la porte ouvre sur la voie publique [4] ; *b*) ne pas la laisser à la portée de tout le monde, et encore moins laisser la porte ouverte durant la journée ou l'ouvrir à tout venant. Ce faisant, le chapelain violerait un droit certain de la Communauté en changeant la qualité de l'oratoire et en le faisant passer du statut de « semi-public » à celui de « public ».

Or, quelles que puissent être les idées personnelles du chapelain sur ce point, il ne lui appartient pas de modifier le statut de l'oratoire *contre le gré des religieuses*. Il n'est pas le « propriétaire » du lieu sacré ; il n'en est pas même « l'administrateur principal ». Ses pouvoirs ne s'étendent qu'à ce qui est strictement cultuel et pastoral, en observant les règles de la liturgie et du droit canon (cfr. *par analogie* le canon 480) [5]. Les religieuses ont le droit (garanti par le Code. can. 1181, et qui ne céderait que devant le droit divin supérieur) de conserver à leur oratoire sa destination première, jusqu'à ce qu'on puisse exhiber à l'encontre un autre droit qui soit *legitime comprobatum*.

Il ne nous a pas semblé tout à fait inutile de rappeler ces quelques principes juridiques : leur connaissance est apte à calmer les esprits et leur observation crée l'ordre et la paix : *E jure servato sequitur ordo*. Cela ne dispense pas, dans la pratique, d'assaisonner le tout de déférence, de politesse et de délicatesse, qui sont des fleurs de l'authentique charité.

A. Bride.

QUELLE DELEGATION PAR UN CURE EST CONCEVABLE ?

Q. — Dans une quasi-paroisse, le quasi-curé a, en vertu d'une *délégation générale* de l'Ordinaire, le pouvoir de dispenser de l'empêchement de disparité de culte. Partant en voyage pour un certain temps à travers son immense paroisse, il a l'habitude de laisser à son vicaire quelques dispenses de disparité de culte *signées en blanc*. Le vicaire, lorsqu'un cas se présente, n'a qu'à y mettre un nom, et... curé et vicaire pensent que l'affaire est faite... (?)

L'*Ami* est-il du même avis ?...

Pour mon compte, je suis moins rassuré. Il me semble qu'il y aurait lieu de distinguer deux hypothèses :

— *a*) ou bien il s'agit d'un mariage *prévu* avant le départ du curé, mais les futurs n'ont pas encore apporté les « *cautiones* » ou engagements, qu'ils sont bien disposés à fournir. En ce cas, le curé peut laisser à son vicaire une dispense « en blanc » : il s'agit, en effet, du mariage de deux individus connus nommément ; le curé donne lui-même la dispense avant de partir, sous réserve évidemment que les *cautiones* soient fournies ;

— *b*) ou bien aucun mariage n'est prévu *in specie*, dès lors la manière de faire du curé ressemble assez à l'accomplissement d'une pure formalité « légale ». Il signe simplement un « papier » qui est de règle, mais sans un acte de volonté de dispenser tel individu déterminé... En ce cas, à notre avis, il n'y a pas eu de vraie dispense. Le seul moyen de s'en tirer eût été que le curé *sous-déléguât* son vicaire pour tel cas ou pour un nombre déterminé de cas... Suis-je dans le vrai ?

R. — 1° La délégation du pouvoir de *dispenser* suit les normes *générales* édictées aux canons 199-200. Même s'il s'agit d'un empêchement de disparité de culte, aucune autre exigence particulière n'est formulée. En particulier, il n'est dit *nulle part* que la « délégation doive être donnée expres-

ajoutant qu' « ils ont de nombreux (*plura*) droits et de nombreuses fonctions communes. » Cela est vrai, mais sur certains points ces droits et devoirs sont *différents*. En particulier, le canon 481 dénie au recteur la faculté d'accomplir les *fonctions paroissiales*. Ce que le chapelain peut *faire* (viatique, extrême-onction, sépulture) dans *certains cas*.

[3] Nous mettons le sacrement de Pénitence *à part*, car le ministère de la confession n'est pas nécessairement inclus dans les fonctions du chapelain. Il peut même y avoir *parfois* dans le cumul des deux charges certains inconvénients.

[4] On pourra sourire de cette remarque... Mais nous connaissons le cas d'un « grand établissement » (que nous ne désignerons pas autrement, en précisant seulement qu'il jouit de la qualité de « personne morale ecclésiastique »). Cet établissement possède un oratoire (également semi-public), dont on a jugé prudent de tenir la porte fermée au moins à certaines heures... Mais la distribution des clefs de cette chapelle a été si libérale qu'il n'en existe pas moins (au témoignage de l'économe) de *vingt-trois* en circulation... Sur ce chiffre, combien sont égarées ? ? ? Entre les mains de qui sont les autres ?... *Deus scit*... Heureusement la porte de l'oratoire est à l'intérieur de l'établissement et n'est pas accessible de la voie publique... Sinon, il y aurait *obligation grave* de changer la serrure : la Sainte Réserve ne serait plus en sécurité...

[5] L'Ordinaire lui-même ne saurait *imposer* à cet oratoire les obligations ou servitudes prévues au canon 483 pour une « église » (destinée *par définition* à *tous* les fidèles, can. 1161). Il pourrait cependant le *demander* en charité. Seuls les impératifs de « droit divin » pourraient obliger les religieuses à céder de leur droit ; en ce cas l'Ordinaire ne ferait que les « rappeler », mais ne les imposerait pas « en son nom personnel ».

sément à un prêtre déterminé, pour un mariage déterminé, à l'exclusion de toute délégation générale »..., ainsi que le spécifie le canon 1096, quand il s'agit de l'*assistance* au mariage.

2° Comment les choses se présentent-elles juridiquement dans le cas qui nous est soumis ? *a*) Le curé (ou quasi-curé) a reçu de son Ordinaire une *délégation générale* de dispenser de cet empêchement. Rien d'anormal à cela, attendu que, si la juridiction du Vicaire apostolique sur les empêchements ne mérite pas le qualificatif d' « ordinaire », elle est au moins « déléguée par le Saint-Siège » (en vertu d'indults ou de « facultés » spéciales). Or toute juridiction déléguée par le St-Siège peut être sous-déléguée non seulement *ad actum*, mais même *de façon habituelle*, à moins qu'elle n'ait été confiée personnellement à quelqu'un en raison de ses qualités particulières, ou que la sous-délégation ait été interdite (can. 199, § 2) : ce qui n'est pas le cas présentement. La juridiction dont bénéficie le Vicaire Apostolique à l'égard de l'empêchement de disparité de culte, a donc pratiquement les mêmes privilèges que la juridiction ordinaire (attendu qu'elle vient du St-Siège) ; elle peut par conséquent être légitimement déléguée (ou sous-déléguée) de façon *générale* (ou habituelle) et encore sous-déléguée (une nouvelle fois) dans des cas particuliers (*in singulis casibus*), can. 199, § 3.

3° Quelle est le sens et la valeur des blancs-seings que le curé laisse à son vicaire avant de partir en tournée apostolique ?

A défaut de précision plus grande — qui ne se trouve pas dans la consultation — nous pouvons les considérer, soit comme une véritable dispense accordée par le quasi-curé « pour un certain nombre de cas », correspondant au nombre des blancs-seings — soit comme une *sous-délégation* écrite laissée au vicaire pour le même nombre de mariages éventuels. Dans *l'une et l'autre hypothèse*, il ne semble pas que l'on puisse soulever de doute au sujet de la valeur de la dispense ainsi accordée. Si les blancs-seings équivalent à une « sous-délégation » pour un certain nombre de cas, c'est le vicaire qui accorde la dispense, en vertu des pouvoirs qui lui ont été communiqués. Tout est régulier.

Mais si le curé, en signant par avance les formules de dispense a eu l'intention vraiment d'*accorder lui-même* la faveur, nous ne voyons pas de raison de suspecter la validité de cette concession, dont le vicaire ne fera qu'assurer l'*attribution* à des cas concrets. Sans doute ces dispenses s'appliquent (peut-être) à des mariages *non encore déterminés*, mais elles portent toutes sur l'empêchement *précis* de disparité de culte, de par la volonté du quasi-curé ; et, dans son esprit, la dispense ne prendra valeur que quand les *cautiones* auront été fournies et toutes les autres conditions réalisées. Cela suffit pour que la dispense ainsi accordée soit valide.

Exiger *davantage*, par exemple que la dispense ne soit accordée qu'en vue d'un mariage *déterminé* (ou à tels futurs « nommément connus ») serait *transposer* en une matière où seules entrent en jeu les normes *générales* concernant la délégation et la dispense — les prescriptions tout à fait *spéciales* (et beaucoup plus rigides) qui s'imposent *uniquement* lorsqu'il est question d'une délégation de pouvoirs en vue de *l'assistance au mariage* du prêtre qualifié.

Rien n'autorise — à fortiori rien n'oblige — à faire semblable transposition. Un supérieur légitime peut *validement* (sinon toujours prudemment) accorder par avance une dispense à des sujets qu'il ne connait pas, mais qui se trouveront dans les conditions requises pour bénéficier de la faveur.

A. Bride.

LES PLANTES DE LA BIBLE

ULMACEES

MICOCOULIER

(*Celtis australis* L.)

Peu de plantes, autant que cet arbre, par la multiplicité, la diversité, les variations et les similitudes de leurs noms, anciens ou modernes, prêtent à confusion et à méprise.

Si les Français se contentent des synonymes de Micocoulier de Provence, Falabréguier, Fabrecoulier, Bois de Perpignan, les Italiens disposent d'une douzaine de vocables pour le désigner, depuis *Lotto d'Egitto*, *Lotto d'Italia*, *Lotto falso*, jusqu'à *Spaccasassi* (caillou fendu) et au fracassant *Arcidiabolo* (archidiable). Les Romains, de leur côté, avaient emprunté aux Africains méditerranéens le nom de *celthis*, auquel ils ajoutèrent encore ceux de *lotus* et de « fève grecque ».

On ne peut donc s'étonner outre mesure des difficultés qu'on a éprouvées à retrouver ce végétal dans l'Ecriture, et même à savoir s'il s'y rencontre réellement. Le contraire de ce dernier point serait de prime abord surprenant, puisqu'il est répandu sur une large zone du bassin méditerranéen, en remontant jusqu'au Tyrol et en y comprenant l'Europe méridionale, l'Afrique du Nord et l'Asie Mineure, le Caucase et la Crète[1]. Sa multiplication est assurée par les oiseaux amateurs de baies. Il peut vivre 600 et 700 ans et atteindre 20 à 25 m. sur 3-4 m. de circonférence. Ses feuilles, épaisses et rudes, se prolongent en longue pointe étroite ; ses branches portent quantité de ramules grêles, flexibles et souvent pendantes. Les fruits sont de petites cerises noirâtres de saveur douce.

Actuellement le micocoulier est assez fréquent en Palestine, notamment en Judée, mais peut-être le plus souvent planté en raison de ses qualités si

[1] Cf. Columelle, VII, 9. — Pline, *Hist. nat.*, XIII (17), 104-106 ; XVI (53), 123-124 ; XXIV (2), 6. — C'est le « *lôtos to dendron* » de Dioscoride (I, 172 ; 117 dans Wellman), mais non de Théophraste (*Hist. Pl.*, IV, III, 1-2), qui nomme ainsi un *Zizyphus*. Les plus grands botanistes modernes s'y sont trompés : P. Ascherson et P. Græbner, *Synopsis d. mitt. Flora*, t. IV, p. 570 n. et 573, déclarent que l'on ne rencontre pas, dans les auteurs classiqus, de mention certaine du Micocoulier.

bien mises en relief par Pline, d'arbre des maisons, des places et des cours [2]. Son bois, blanc-grisâtre a toutes les qualités de celui de l'orme ; ses noyaux donnent une huile douce, ses feuilles constituent un vrai fourrage pour le bétail, ses racines fournissent une teinture jaune, tous avantages qui rendent plus que vraisemblable sa présence éventuelle dans les textes.

Im. Lœw le dit cultivé partout en Palestine et en Syrie comme producteur d'ombrage et de fraîcheur, et spontané dans la région inférieure littorale ainsi que dans la vallée du Jourdain, mais il ne signale pas sa présence dans la Bible [3]. Bien plus, dans sa liste des plantes de l'Ecriture [4] à *beqaïm*, au singulier *baqaa*, il dit seulement : « Ce n'est ni le poirier ni le mûrier, mais peut-être, d'après le *baqa* arabe, une plante semblable à un baumier. » Dalman, s'appuyant sur Rabbi Berechja, le tient pour un arbre épineux, son étymologie incluant l'idée de larmes — « qui s'y frotte pleurera ». De son côté, Gesenius, qui suppose *baqaa* tiré de l'égyptien *bika'â*, explique ce mot par l'idée de « ruisseler, verser goutte à goutte, dégoutter », et conclut à une production de résine balsamique ; mais aussi, par une autre voie, il en vient à suggérer l'idée d'un arbre de vallée aride (Ps. LXXXIV, 7), dite, pour cette raison, par les anciens, « Vallée de larmes ». Récemment encore les traducteurs rendaient volontiers le nom hébreu par *baumier*, bien que l'arbre de ce nom figure deux fois dans le *Cantique* (v, 1 ; VI, 2) sous la forme *bâsâm*. C'est ainsi que E. Pannier, *Psaumes* (Ps. LXXXIV, 7), après Grätz, Delitzsh, Duhm, Desnoyers, etc., traduit vallée de *baka* par « Vallée du baumier », et que le P. Médebielle (II Sam., v, 23-24) nomme « Bataille des baumiers » le combat de David contre les Philistins dans la vallée des Rephaïm. Tout comme les précédents, E. Dhorme (*La Bible*, I, 1956, p. 943 et 1307), rend *bekaïm* par « balsamiers ».

Autant de pistes divergentes, qui finalement aboutissent à des impasses. Aussi faut-il louer les collaborateurs de la Bible de Jérusalem d'avoir fort ingénieusement tourné la difficulté en se ralliant au sens déjà proposé antérieurement par Sellin, celui de Micocoulier.

D'après Post, le nom arabe du micocoulier est *mays* [5]. La Vallée des larmes peut s'identifier par là avec le Wadi el-Meisé, le Val des Micocouliers. Le sens de « Bois des pleurs » se trouve ainsi écarté, à moins de voir dans les micocouliers eux-mêmes des « arbres pleureurs ».

A la lumière de ces constatations, voici ce que donneront les trois textes où figurent les *beqaïm*.

[2] « C'est surtout pour les maisons que l'on recherche l'exubérance de ses rameaux, qui sur un tronc assez bas étendent leur ample ombrage jusqu'aux maisons voisines. Aucun arbre n'intercepte si peu de temps les rayons du soleil, aucun n'a des rameaux plus longs, plus résistants, plus nombreux, au point qu'on les prendrait pour autant d'arbres distincts. » (Pline, XVI, 123).

[3] *Flora der Juden*, t. III, p. 416-417.

[4] T. IV, p. 29.

[5] Post, *Flora*, t. II, p. 516. — Ibn el Baïthar († 1248, à Damas) l'appelle *mis*. (Dragendorff, *Heilpflanzen*, p. 168).

C'est d'abord, au cours des luttes de David contre les Philistins, l'épisode de la vallée des Rephaïm (II Sam., v, 23-24), « qui contourne le sud de Jérusalem en remontant au nord vers Nephtoah » (Médebielle). Yahwé consulté conseille d'adopter un mouvement tournant « pour surprendre l'ennemi par le côté des *beqaïm* » et n'attaquer qu'après perception d' « un bruit d'une arrivée dans leurs cîmes ». Or vers l'extrémité nord-ouest de la Vallée des Réphaïm se situe précisément l'Ouadi el-Meisé, le Val des Micocouliers, près du Birket Mamillah, précise encore le P. Médebielle.

Le même combat, dans les mêmes conditions, est raconté dans des termes analogues dans I Chron. XIV, 14, et le signal y est également « un bruit de pas dans les cîmes des Micocouliers ».

Or le site du Val des Micocouliers était si connu de tous les pèlerins de Jérusalem qu'il figure dans un chant de pèlerinage, qui paraît ancien et a été incorporé dans le Ps. LXXXIV, en y conservant son rythme différent de celui du contexte :

Ils graveront les [chants des] « Montées » dans leur [cœur,
en passant par le Val du Micocoulier, *baqaà*,
puis le guide criera les *Bénédictions* [6]. (℣. 6-8).

« Le Val des micocouliers était la dernière étape du pèlerinage, au carrefour des routes venant du nord, de l'ouest et du sud » [7]. « Il débouche près de la porte de l'Angle — porte de Jaffa actuelle. — C'est la dernière étape ; les pèlerins se recueillent, et au signal du guide, pressent le pas en chantant » [8].

Si peu qu'il soit parlé des Micocouliers dans la Bible, elle en dit assez pour en faire des végétaux significatifs, tant par leur masse imposante qu'en qualité de repères topographiques.

P. F.

[6] C'est le « val des larmes » des versions (Cf. *Jud.*, II, 5). La traduction a été fortement modifiée dans la *Sainte Bible* en 1 vol., p. 737, mais sans altérer les éléments de la démonstration.

[7] *Ibid.*, *n. b.*

[8] Tournay et Schwab, *Les Psaumes*, p. 300. — P.S. Est-ce utile de relever l'absurde étymologie qui fait dériver *celtis* de *celticus* (par exemple dans la *Flore* de l'abbé Coste, t. III, p. 250) ? Ou encore l'étrange erreur de Hegi, *Ill. Flora*, t. III, p. 122, affirmant que le micocoulier manque en Espagne et au Portugal ?

IMPRIMATUR

Lingonis, die 17 novembris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)